

Varför är debatten om Sameh Egyptsons avhandling så upphetsad?

Mats Lindberg

Jag har inget emot islam som religion, och jag har många muslimska vänner. Men Muslimska brödrskapets politiska islam, islamism som den kallas i forskningen, måste lyftas fram som en särskild version eller tolkning.

(Sameh Egyptson, *Sydsvenskan*, 14 februari, 2023).

1. Avhandlingen och dess kritiker

Intresset för Sameh Egyptsons doktorsavhandling har varit ovanligt stort. *Global politisk islam? Muslimska brödrskapet & Islamiska förbundet i Sverige* (CTR, Lunds universitet) har laddats ner över 25 000 gånger från universitets hemsida. Sammanlagt har det kommit ett trettiotal debattartiklar i pressen. Antalet inlägg på sociala medier är oräkneligt. Något liknande har vi, vad jag vet, inte upplevt sedan Leif Lewins avhandling *Planhushållningsdebatten* (1967) som såldes i ofattbara 7 000 exemplar och föranledde en omfattande debatt. En oenig betygsnämnd godkände Egyptsons avhandling med siffrorna 2–1.¹

Sameh Egyptson driver tesen att Islamiska förbundet i Sverige (IFiS) med sitt kringliggande organisatoriska nätverk – som genom donationer från Mellanöstern äger Stora moskén på Söder i Stockholm och Göteborgs moské – inte huvudsakligen är ett religiöst trossamfund. Han beskriver i stället Islamiska förbundet som en välorganiserad politisk rörelse med en politisk agenda för samhällsförändring i islamiserande riktning. Dessutom är Islamiska förbundet och dess organisatoriska nätverk, enligt Egyptsons analys, en gren

1 Värdefulla kommentarer har mottagits av doktoranden i historia i Göteborg, Rebecka Dahlkvist, samt mina statsvetarkollegor, professorerna Sverker Gustavsson, Uppsala, och Magnus Jerneck, Lund.

av det transnationella Muslimska brödrskapet (MB), den första och största islamistiska politiska rörelsen i världen, verksam sedan 1928; enligt egna uppgifter med dotterorganisationer i ett 70-tal länder, varav 27 i Europa. Egyptson påpekar att termen 'islamism' i forskningen, även i Sverige, till exempel hos islamologen Jan Hjärpe, betecknar *politisk islam* i allmänhet.² Egyptson är noga med att framhäva att MB:s islamistiska ideologi och strategi sedan 1980-talet är huvudsakligen fredlig och gradualistisk.³ Detta till skillnad från den revolutionära dotterorganisationen Hamas på Gazaremsan, eller olika militanta utbrytningar och smågrupper som återfinns i till exempel al-Qaeda eller Islamiska jihad, vilka ser väpnad kamp som det primära.

Kritiken mot avhandlingen är av två huvudsakliga slag. Dels framhävs⁴ avhandlingens bristande metod, understödda av den underkännande betygsnämndsledamotens argument. Dels betonas avhandlingens bristande etik när den anger namn på ("hänger ut") ledande personer som därmed utsätts för personlig fara. Men även fakultetens hantering av disputationens ärendet har på sina håll utsatts för en känslomässigt upphettad kritik.⁵ De inlägg som är positiva betonar i stället avhandlingens substantiella resultat. Man anser att det är viktigt att det organisatoriska nätverket runt Islamiska förbundet har kartlagts, men också att nätverkets (fredliga och gradualistiska) ideologi och strategi för Europa har förtydligats.⁶ Allmänt sett är de kritiska inläggen mer upprörda än de positiva.

Kritiken mot avhandlingens bristande metod hämtar som sagt sin främsta legitimitet och sina argument från den underkännande betygsnämndsledamoten Torsten Jansons publicerade röstförklaring i Expressen den 14 februari (Egyptson svarade den 16/2.) Jag vill direkt säga att jag respekterar Torsten

2 För termen 'islamism' och dess neutrala, klassificerande användning inom forskningen, se Jan Hjärpe, *Islamismen* (2010). Jfr också Reidar Larsson i *Politiska ideologier i vår tid*, som i åttonde upplagan (2014) skiljer mellan två huvudsakliga slag av "revolutionär islamism"; shia-muslimsk (Ruhollah Khomeini, ledare för den islamiska revolutionen i Iran) respektive sunni-muslimsk (Sayeed Qutb, ledande ideologi inom MB). Däremot behandlar Larsson inte Muslimska brödrskapets "moderata" eller "reformistiska" islamism, som är huvudsaken i Egyptsons avhandling, vilket ger Larssons framställning en viss obalans.

3 Inte desto mindre är MB:s politiska teori och strategi komplicerad och delvis motsägelsefull. Se avh. s. 37-40, 48-58, 114-138, 444-448, 476-480, 501-526, 547-562.

4 Jag anger i det följande bara författarnamn, tidning och datum för att vinna utrymme; inte artiklarnas rubriker. Om inget årtal anges avser jag 2023. När jag hänvisar till Egyptsons avhandling med 'avh. s. nn-nn' är det antingen för att ge underlag när jag uttalar mig om vad Egyptson säger, eller för att visa på det källmaterial som finns angivet på dessa sidor digitalt, och som läsaren därmed själv kan ta ladda ner och ta del av. Jag sätter oftast termerna "islam" och "muslimer" inom citationstecken för att idékritiskt framhäva att de oftast har oklar betydelse i det politiska språket (såväl till konnotation som denotation) eller har diametralt olika värdeledning och innebörd beroende på användaren.

5 Ett urval kritiska inlägg, värda att läsa för att förstå debatten, är exempelvis Moa Berglöf (*Sydsvenskan* 10/2); Torsten Janson (*Expressen* 14/2); Elena Namli och Carl-Henric Grenholm Grenholm (*Expressen* 27/2); Mattias Gardell (*Aftonbladet* 1/3).

6 Ett urval positiva inlägg, värda att läsa för att förstå debatten, är exempelvis Evin Ismail (*SvD* 10/2); Magnus Ranstorp (*SvD* 15/2); Andreas Johansson-Heinö (*Sydsvenskan* 17/2); Aje Carlborn (*Kvartal* 22/2); Adam Cwejman (*GP* 1/3). Humoristiskt avväpnande är Farshid Jalavand i *Sydsvenskan* (15/2).

Jansons akademiskt genomförda argumentation, även om jag inte delar hans samlade avvägning mellan brister och förtjänster. Varje doktorsavhandling har både förtjänster och brister som måste vägas mot varandra och Torsten Janson uttalar sig tydligt om förtjänsterna, det vill säga att Egyptson har kartlagt ett nätverk som vi tidigare inte har haft empirisk kunskap om. Han menar också att Egyptsons analys av ideologin är kompetent utförd. Hans kritik gäller endast metoden, skriver han, men då gällande delarna organisation och praktisk politik. Många av Torsten Jansons epigoner på det politiska fältet bortser från denna nyansering och ägnar sig i stället åt negativ attitydspredning utan närmare kunskap, som det verkar, om avhandlingens faktiska resultat eller metodiska uppläggning. Jag återkommer till Jansons bedömning nedan (avsnitt 7).

Den andra typen av kritik – bristande etik när Egyptson namnger personer – framkommer inte bara i mediedebatten utan också i de många anmälningar om oetisk forskning som har inkommit till universitetet från namngivna personer inom det organisatoriska nätverket. Det ska nämnas att avhandlingen saknar etikprövningstillstånd. Handledarnas och författarens bedömning har varit att det inte har behövts. Samtliga personuppgifter består enbart av namn och organisationstillhörighet, såsom ”Nalin Pekgul, ordförande för s-kvinnorna”, ”Omar Mustafa, ordförande för islamiska förbundet” eller ”Jan Hjärpe, professor i islamologi”. Dessa uppgifter har hämtats från hemsidor eller andra medier, och de har samtliga *offentliggjorts av personerna själva eller deras organisationer*. De utgör därmed sådana personuppgifter som man bör få forska om enligt sedvanlig samtidshistorisk metod, vilket också tillåts i Lunds universitets *Lathund för etikprövning* (s. 11).

Avhandlingen är anmäld till Överprövningsnämnden för etikprövning (ÖNEP). Vilket utslaget kommer att bli är i skrivande stund oklart. Detsamma gäller de anmälningar som har inkommit till Lunds universitets rektor om vetenskaplig oredlighet och avvikelser från god forskningssed. Hur än utslagen kommer att bli i dessa båda processer, kommer de säkert att omtalas i den fortsatta debatten.

2. Varför har debatten varit så upphetsad?

Varför har intresset varit så stort och varför har debatten, särskilt från kritiskt håll, varit så känslomässigt laddad? Och varför har avhandlingen uppskattats från främlingsfientligt och islamfientligt håll? Avhandlingen har varit ”Hata eller hyllad – inget däremellan” lyder rubriken på en artikel i *LUM* (Lunds universitets magasin, 4 april). Detta beror på, som jag ser det, att det i avhandlingens kontext finns en sedan länge pågående politisk och ideologisk debatt om islam och islamism i Sverige, med starkt polariserade och konfliktladdade ytterpositioner. Avhandlingen blir därför en katalysator som framkallar reaktioner. Debatten om avhandlingen blir en ingående del av den sedan länge

pågående debatten om islam och islamism i Sverige, det jag i annat sammanhang har kallat "Islamismdebatten".⁷

Egyptsons utgångspunkt är som sagt att vilja genomlys och klarlägga kopplingen mellan Islamiska förbundet i Sverige och det transnationella Muslimska brödrskapet. Det är en koppling som förnekas och/eller tonas ned av Islamiska förbundets företrädare och dess politiska och ideologiska supportrar. Men den förnekas och/eller tonas ned även av tongivande religionsvetenskapliga forskare. Egyptsons empiriska undersökning kommer därmed att ifrågasätta både företrädarnas självbild och forskarnas kunskapsbild. Den blir alltså per definition både ideologikritisk och kunskapskritisk. Det hjälper alltså inte hur mycket Egyptson än skriver att han "bara" presenterar fakta inom en angiven teoretisk ram. Eller att han egentligen "bara" undersöker om Islamiska förbundet är en gren av det transnationella Brödrskapet. *Avhandlingen upplevs i dessa kretsar redan genom sitt ämnesval och syfte som ideologiskt laddad och ideologiskt vinklad.*⁸

Detta är Egyptson medveten om. Därför kan man inte se honom som ett oskyldigt offer för en orättvis kritik. Han väljer trots vetenskapen om den ideologiska laddningen i omgivningen att utan omsvep presentera sina resultat, eftersom han anser att de har stort allmänintresse för politiken och samhällsdebatten (se avh. s. 33–37).

En ytterligare bidragande orsak till upprördheten hos avhandlingens kritiker är att Egyptsons undersökning, genom att ställa den sin besvärande grundfråga, uppfattas som kritisk, inte bara mot Islamiska förbundet och dess organisatoriska nätverk, utan mot islam i allmänhet. Detta kan förvåna, men den underliggande tanken är att om någon med kritisk blick undersöker islamiska organisationer, till exempel Islamiska förbundet i Sverige (IFiS), och ställer besvärande frågor om dess organisation, finanser, ideologi och politiska strategi, så är den personen *kritisk mot islam och muslimer i allmänhet*. Egyptson betraktas därför som fiende till "islam" och blir därmed "islamofob". En sådan generaliserande och essentialiserande idé om islam och muslimer finns på många håll i avhandlingens kontext. Den finns hos islamfientliga debattörer som ser "muslimerna" som en enda hotande massa och islam till sitt väsen (essens) som aggressiv och våldsbenägen. Men en liknande generaliserande bild finns också hos islamvänliga debattörer som upplever att "islam" som sådan och "muslimerna i Sverige", som grupp, har blivit angripna

7 Jag har redan tidigare påbörjat ett forskningsprojekt om grupperingarna, konfliktlinjerna och ideologierna i den svenska debatten om islam och islamism under perioden 1993–2023, det jag kallar "Islamismdebatten". Denna forskning har fått vänta under den intensiva perioden av handledning och språkgranskning av Egyptsons avhandling (se avh. s. 17–18), men jag hoppas kunna återuppta den igen.

8 Med "ideologi" och "ideologisk" menar jag tillägnade eller socialiserade grundvärden, verklighetsomdömen och normer som tillsammans rättfärdigar eller legitimerar vissa institutioner, tänkesätt, handlingsslinjer eller aktörer. Se Lindberg 2018b: 437–498, 508–512 (*Statsvetenskaplig tidskrift* 2018/3–4). Detta breda synsätt möter vi t.ex. också hos Bourdieu 1977 och 1994.

av Egyptsons undersökning. Vi kommer att möta denna generaliserande och essentialiserande bild flera gånger i det nedanstående.

I följande idéanalytiska essä ska jag göra en skissartad översikt över idéer och ideologier i avhandlingens omgivning för att försöka förklara upprördheten i debatten; jag kommer också att idékritiskt genomlysa olika idéer på ett par punkter, främst rörande den ovan nämnda generaliserande bilden om ”islam” och ”muslimer”.⁹ Mitt material är främst debattinläggen i pressen men också de skriftliga anmälningar om avhandlingens brister som har skickats in till universitetet. Jag kommer att urskilja fyra huvudsakliga fält av ideologisk och retorisk praxis; ett par av dem är konfliktfyllt motstående, ett par av dem mer näraliggande och överlappande. För det första presenterar jag den främlingsfientliga och islamfientliga polen i debatten (avsnitt 3). För det andra Islamiska förbundets företrädare och talespersoner (avsnitt 4). För det tredje möter vi den mångfaldstoleranta och islamvänliga polen i debatten, med dess ”solidaritetsideologi” som jag kallar den (avsnitt 5 och 6). För det fjärde möter vi den religionsvetenskapliga islamforskningen med dess särskilda förhållningssätt och inriktning (avsnitt 7). Min skiss ska ses som ett preliminärt utkast för fortsatt forskning och analys.

3. Den islamfientliga polen i debatten

I debatten om avhandlingen, liksom i den sedan länge pågående debatten om islam och islamism, utgör högerpopulismens främlingsfientlighet och islamfientlighet en starkt laddad pol. Trycket från högerextremism och högerpopulism, som växer fram främst under 1990-talet, laddar debatten med politisk energi och tvingar motståndarna att reagera (se nedan avsnitt 5). Högerextremister och högerpopulister framställer islam som hotande och våldsbenägen. Radikal och militant politisk islam blir kärnan eller *den egentliga sanningen* (essentialism) om världsreligionen islam och dess kultur. Denna syn förstärktes i och med attacken på World Trade Center 2001 och det efterföljande ”kriget mot terrorn” som i media gjorde alla möjliga muslimer till ”våldsbejakande islamister”. I Sverige har Kent Ekeroths omtalade anförande vid SD:s landsdagar i oktober 2009 spelat en sådan roll; ett offentligt genombrott för en brutal och ideologiskt uppskruvad islamfientlighet. I detta tal framställdes ”islam” (generaliserat och essentialistiskt) som det främsta hotet mot den europeiska civilisationen, argumenterat med alla islamfientliga stereotyper man kan tänka sig – och några till.¹⁰ Jimmie Åkessons artikel i Aftonbladet samma dag, den 19 oktober 2009,

9 För idéanalys och idékritik som ett rationalistiskt, analytiskt och metodiskt förhållningssätt inom statsvetenskaplig tradition, se Lindberg 2018a: 295–297, 323–338.

10 Se Niklas Orrenius artikel om Ekeroth i DN 9/12 2017, ”Sorgligt och avslöjande att SD tillåter Kenneth Ekeroths muslimhat”.

sprider samma extrema budskap. Där framställs "islam" och "muslimer" som "vårt största utländska hot sedan andra världskriget". Denna fientliga attityd till "islam" och "muslimer" återkommer även i ett senare, famöst uttalade från SD. Det var partisekreteraren Richard Jomshof som i en TV-debatt den 9 mars 2021 utbrast: "Islam är enligt mig en avskryvård ideologi och religion", vilket upprepades av Björn Söder och retweetades från SD:s oofficiella hemsida. Den snabbt tillskyndande partiledaren ryckte ut och förklarade beskäftigt att tungan hade sluntit på partisekreteraren och att Jomshof egentligen hade menat "islamism", den politiska sidan av islam och inte "islam" som religion (SvD 11 mars). (Saken var känslig eftersom SD just då siktade in sig på att få vara med i underlaget för Ulf Kristerssons regeringsbildning.)

Men inom SD är den helt avvisande inställningen till "islam" och "muslimer" självklar; uppfattade som generaliserade stereotyper enligt ovan. I SD:s webbtidning *Samtiden* har chefredaktören Dick Erixon och riksdagsledamoten Nima Gholam Ali Pour uttalat sig i debatten om Egyptsons avhandling. Deras grundsyn är densamma som Ekeroths och Åkessons. "Muslimer" och "islam" ses som ett hot mot Sverige och svenskheten, ett hot som bara kan hejdas om "den muslimska invandringen stoppas" (*Samtiden* 6/2 och 29/3). Däremot möter vi som läsare här en kanske oväntad kritik mot avhandlingen. Den nämnde Ali Pour är kritisk till Egyptson av politiska skäl – alltså inte moraliska. Han menar att man inte ska lita på Egyptsons analys. Egyptsons åtskillnad mellan islam i allmänhet och Brödraskapets islamism, åtskillnaden mellan åsikterna hos invandrade muslimer i Sverige och Islamiska förbundets organisationer, leder nämligen till en felaktig politisk slutsats, hävdar han. Bakgrunden är att Ali Pour lyssnade på Egyptson vid ett anförande i riksdagen (23/2), inbjuden av liberalen Robert Hannah. Där kom Egyptson med det politiska förslaget att man ska sluta ge statsbidrag åt dessa organisationer. Men detta är grovt otillräckligt, anser Ali Pour. Egyptsons analys fördunklar det egentliga problemet som är den stora massan av de "mer än 800 000 muslimerna" i Sverige. Med Egyptsons analys fördunklas det faktum att det är "den muslimska invandringen" som måste stoppas.

På denna punkt torgför Ali Pour en djupt liggande föreställning i SD:s ideologi. Det är den generaliserande, och essentialiserande identitetspolitiska uppfattningen om "islam" och "de svenska muslimerna". Tankegången om folkslag, identiteter och essenser är grundläggande i partiets ideologi. På samma generaliserande sätt har man uttryckt sig om "invandrare" eller "svenskar" eller "svenskhet" i partiprogrammen.¹¹ Orden används begreppsrealistiskt, som om dessa storheter existerar i verkligheten. De får sin mening genom att tvärsäkert måla upp en grupp och tillskriva den en speciell, essentiell identitet. Men samtidigt är det osäkert, vid en närmare granskning, vad som menas

11 Se till exempel min artikel om SD:s partiogram på *DN debatt* 25 november 2011.

rent empiriskt: Vilken islam tänker man på? Vilka räknas till "muslimerna" i Sverige? Är det rent allmänt alla invandrare från muslimska länder, både sekulära och kristna som man avser? Man verkar inte heller inse att en stor del av dem är sekulariserade, avståndstagande eller ganska ljumma till religionen islam?¹² Vari består alltså det diffusa och generaliserade hotet?

Den grundmurade, identitetspolitiska essensialiseringen av islam och muslimer i SD:s ideologi leder till att man uppfattar Egyptsons avhandling som att också den – i likhet med deras egen ideologi – handlar om de generaliserade storheterna "islam" eller "muslimerna". Något annat tycks man inte kunna tänka sig, det ligger utanför ramen för den identitetspolitiska tankevärlden. Det är bara den kritiske Ali Pour som uppfattar ett problem med Egyptsons distinktion mellan "islam" i allmänhet och Islamiska förbundet/Muslimska brödraskapets version av "islam". I det läget väljer han att hålla fast vid den generaliserande och essensialiserande idén om folkslag och identiteter, och därmed sitt partis ideologi. För honom blir alltså huvudproblemet ändå "islam" som sådan och "muslimerna".

4. Islamiska förbundets döljande, förnekande och/eller nedtonande retorik

Hat och hot från högerextremister har ända sedan 1990-talet präglat islamiska organisationers vardag. Vandalisering av moskéer har förekommit (samtidigt som t.ex. ett omtalat, föregivet brandattentat i Eskilstuna visade sig bero på ett tekniskt fel i byggnaden). Därtill kommer SD:s officiella, islam-fientliga politik. Man kan lätt förstå att islamiska organisationer klagar på sin utsatthet och den fientlighet man möter. Nu ska man inte bara se detta som en islamisk "offermentalitet" som det ibland har kallats när muslimer framställer sig som förföljda eller hotade. Muslimska brödraskapet har ända sedan sin begynnelse 1928 i Egypten varit utsatt för regimernas uppmärksamhet. Sedan konflikten med Nasser 1954 har Brödraskapets hela existens präglats av förföljelser och bevakning. Detta har även präglat deras existens i Europa där t.ex. den tyska underrättelsetjänsten, via lagen om författningsskydd, har varit särskilt uppmärksam ända sedan det första inrättandet av islamiska centra och moskéer i Tyskland under 1950-talets andra hälft. När så islamiska organisationer möter hat och hot aktiveras en ryggmärgsreflex i organisationskulturen, påtalad i den internationella forskningen. Man vill dölja och skydda sin existens så långt det går – så också i Sverige.

Företrädare för Islamiska förbundet i Sverige (IFiS) har därför alltid legat lågt med sin politiska uppfattning och eventuella politiska och ideologiska

12 För en insiktsgivande empirisk analys om detta, se David Thurffjell och Erika Wilander, *Postmuslimer. Om sekularitet i ett mångreligiöst Sverige*. IMS rapportserie: 6. Södertörns högskola, 2023.

tillhörighet. Aldrig har de framhållit eller erkänt några organisatoriska kopplingar till Muslimska brödraskapet, eller berättat om det speciella med deras ideologi, det vill säga MB:s politiska islam där "islam" ses som en samhällsordning med *sharia* som grund. Teologen Emin Poljarevic hävdar till och med 2022 att han, trots att han har "studerat frågan länge", aldrig "sett någon muslimsk organisation i Europa som uppger att de är eller tillhör Muslimska brödraskapet". Det kan mycket väl tänkas att han har rätt i detta, att ingen organisation som han har mött har nämnt något sådant (se avh. s. 76).¹³

I Sverige talar Islamiska förbundet och dess organisatoriska nätverk på ett liknande sätt konsekvent om sig själva som enbart företrädare för religionen "islam" i allmänhet eller som representanter för "de svenska muslimerna". Den eventuella organisatoriska tillhörigheten eller ideologiska närheten till det transnationella Muslimska brödraskapet nämns inte. Ett exempel är Mehmet Kaplan år 2007. I en debattartikel om Säpo använder han retoriskt ordvalet "muslimer" eller "den muslimska befolkningen" som utsatta för övervakning och misstänkliggörande på ett sätt som liknar "islamofobi" (*DN* 21/4 2007). Han talar alltså generaliserande om "muslimer" i allmänhet, men nämner ingenting om de speciella organisationer och miljöer som Säpo kan tänkas vara särskilt intresserad av; de som skulle kunna vara särskilt indragna i så kallad radikaliserings. Kaplan undertecknar artikeln som miljöpartistisk riksdagsman men underlåter att informera om att han har varit ordförande för Sveriges unga muslimer, SUM (Islamiska förbundets ungdomsorganisation), och talesperson för Sveriges muslimska råd, SMR, grundat av Islamiska förbundet. Ett annat exempel är den moderate riksdagsmannen 2010–2014, Abderisak Waberi, ordförande i Islamiska förbundet fram till 2010 och en internationell ledare i MB:s europeiska paraplyorganisation (FIOE). I en TV-dokumentär av Evin Rubar 2009 framhåller han att han inte vill bli kallad "islamist", han tycker inte om det ordet. "Jag är muslim" hävdar han i stället kategoriskt (avh. s. 391).

Under debatten 2013 om Omar Mustafas framtvungade avgång som suppleant i Socialdemokratins partistyrelse diskuterades på flera håll om inte Islamiska förbundet, där Mustafa var ordförande, var tillhörigt eller "kopplat till" Muslimska brödraskapet. Sådana påståenden kallade Muhammed Amin Kharraki, då talesman för Islamiska förbundet, för "islamofobiska". Samtidigt framhöll han, litet motsägelsefullt, att Islamiska förbundets tänkande grundade sig på "medelvägsskolan" (*Aftonbladet* 24/4 2013). Det motsägelsefulla är att "medelvägen" är ett nyckelord i MB:s ideologi, främst formulerad av Yusuf al-Qaradawi med hans *wasateyya*. Så detta ordval avslöjar tydligt den ideologiska

13 Emin Poljarevic använder detta påstående i en intervju i ETC (kritisk mot Sameh Egyptsons forskning) för att belägga att MB faktiskt inte finns i Europa och därmed Sverige. Min bedömning är att han i detta är mer än lovligt lättsinnig, givet den internationella forskningen om MB:s närvaro i Europa (se avh. s. 190–199).

tillhörigheten till MB, även om innebörden är dold för många vanliga läsare (se t.ex. avh. s. 501–508, 513–528).

Vidare skrev dåvarande ordföranden för Islamiska förbundets studieförbund Ibn Rushd, Helena Benaouda/Hummasten (tidigare verksam på andra ledande poster inom nätverket), i en debatt med KDU, att man inte alls är ”islamister” och definitivt inte har några ”kopplingar till Muslimska brödrskapet” (SvD 24/12 2016). Sedan, när Fatima Doubakil och Maimuna Abdullahi anklagades för ”extremism” av socialdemokratiska kommunalrådet Ann Sofie ”Soffan” Hermansson i Göteborg, 2019, och när de i den åtföljande förtalsrättegången 2020, tillvitades att deras organisation MMRK hade kopplingar till MB och/eller global radikal islamism, var deras reaktion att de bara var ”vanliga muslimer”.¹⁴

När företrädare för Islamiska förbundet, och deras anhängare, framhåller att de bara är ”vanliga muslimer” och att de endast står för vanlig och vardaglig ”islam”, så är detta inte enbart vilseledande, retoriska lögner. Avhoppare från framträdande positioner har vittnat om att det tog lång tid i organisationen innan de med förvåning upptäckte att det som de hade fått lära sig vara ”islam” rätt och slätt egentligen var en speciell variant, ”Brödrskapets islam”, och att de aktivister som de hade mött som ”muslimer” rätt och slätt till slut visade sig vara sammanbundna i ett nätverk, MB:s organisatoriska nätverk.¹⁵ Saken blir inte enklare eftersom Islamiska förbundet – liksom det transnationella Muslimska brödrskapet – i sin självbild och retorik framställer sig själv och sitt budskap som ”sann islam” (avh. s. 37–48, 384–391).

Det finns också ett mer inlindat och tvetydigt förnekande/döljande/nedtonande från en central person i debatten. I en intervju med religionsvetaren Simon Sorgenfrei 2018 svarar Omar Mustafa, liksom Abderisak Waberi tidigare, att han inte vill kallas ”islamist” eftersom det ordet har en så negativ klang. Men han ”inspireras av Muslimska Brödrskapets ideologer”. Han nämner uttryckligen de ideologiska ikonerna Hassan al-Banna, Ala Mawdudi och Yusuf al-Qaradawi som enligt Mustafa har ”skrivit både bra och dåliga saker”. Detta är, enligt min mening, som om någon skulle säga att man inspireras av maoismens ideologer – femlingarna Marx-Engels-Lenin-Stalin-Mao – och hävda att de ”skrivit både bra och dåliga saker” men ändå framhålla att man inte är ”maoist” eftersom ordet har en så ”negativ klang”. Och efter att ha räknat upp dessa, den politiska sunni-islamismens ideologiska grundläggare utbrister Mustafa i intervjun: ”...det innebär inte att jag får direktiv från fängelset i Egypten. Det är befängt”. (Detta förment slagkraftiga argument får mig att tänka på de traditionella kommunisterna på 1950-talet, under anti-kommunismens

14 Förtalsrättegången mot Ann-Sofie Hermansson har skildrats källnära, baserat på rättegångsprotokoll och material vid rättegången, av Helene Bergman i reportageboken *Den politiska rättegången*, Vulkan, 2021.

15 Se Lorenzo Vidino (2020), *The Closed Circle. Joining and Leaving the Muslim Brotherhood in the West*. New York: Columbia University Press. Särskilt intressant för svensk del är intervjuerna med de initierade Pernilla Ouis och Pierre Durrani som båda hade framträdande poster inom rörelsen på 1990-talet.

höjdpunkt, som ständigt hävdade att man "inte tar direktiv från Moskva" och att man var ideologiskt och politiskt självständiga.) Mustafa tillägger i ett senare mejl till Sorgenfrei att det som attraherar honom är dessa ideologers "medelvägsislam" (Sorgenfrei 2018: 146, 147). "Medelvägen" är, som hos Kharraki ovan, ett centralt begrepp i MB:s ideologi och signalerar en tydlig ideologisk tillhörighet, som vi såg.

En annan central person som använder en liknande retorisk informationsstrategi är den tidigare ordföranden för Islamiska förbundet, imamen för Stockholms moské, Mahmoud Khalfi när han intervjuas av Niklas Orrenius (DN 5/2), några dagar före Egyptsons kommande disputation. Khalfi framhåller å ena sidan att han "är stolt över att säga att jag är inspirerad av Muslimska brödraskapet", å andra sidan (liksom Omar Mustafa ovan) hävdar han att Islamiska förbundet inte har några organisatoriska kopplingar till MB: "Vi är helt självständiga. Vi tar inte order någonstans ifrån". Samtidigt framhåller han att de fina med MB är att de står för "balans" och "medelväg", och att Yusuf al-Qaradawi är "den mest balanserade ledaren". Dennes "utlåtanden", framhåller Khalfi, "underlättar integrationsresan för oss". Med detta syftar Khalfi på troligen på al-Qaradawis *fatwor* utifrån "medelvägens" strategi för Europa som betonar samverkan med myndigheter och politiska partier – men inte att bilda egna politiska partier. Khalfi syftar kanske också på al-Qaradawis auktoritativa utlåtanden från *Europeiska rådet för fatwa och forskning* (grundat av MB i London 1997) om en muslims rätta beteende i det moderna samhället, det vill säga vad som är tillåtet och rimligt för en "muslim" i Europa, till exempel rörande att ta lån och betala ränta, och ändå vara trogen "islam".¹⁶

Givet att detta förnekande/döljande/ nedtonande har använts retoriskt sedan länge kan man förstå att Egyptsons avhandling skapar stor känslomässig och ideologisk upprördhet. Egyptson punkterar denna förnekandets och döljandets retorik och argumenterar, grundad på sitt omfattande källmaterial, att det finns tydliga och systematiska (med Benaouda/Hummastens ordval) "kopplingar till Muslimska brödraskapet": organisatoriskt, ideologiskt och praktiskt politiskt. Hans avhandling upplevs därför som ett avslöjande angrepp på nätverkets skyddade existens. Detta kallar Mahmoud Khalfi upprört i DN-intervjun för "islamofobiska lögner" och att "svartmåla muslimska organisationer".

Att som Egyptson tala om Islamiska förbundet som en gren av det transnationella MB är alltså "islamofobi" enligt förbundets ledande företrädare. Att saken är extremt känslig har tidigare framkommit då både s-politikern Nalin Peggul/Baksi¹⁷ och författaren Hanna Gadban¹⁸ har utpekats som "islamo-

16 Detta kan förefalla kryptiskt, men Khalfi är ideologiskt rättänkande och sakligt upplysande som jag ser det. Se avh. kapitel 14.5, 14.6 och 16.1.

17 Se Cheko Peggul och Nalin Peggul, *Jag är ju svensk*. Borås: Recito förlag, 2014.

18 Se Hanna Gadban, *Min Jihad. Jakten på liberal islam*. Stockholm: Fri tanke, 2015.

fober” när de i debattartiklar och böcker har kritiserat Islamiska förbundets ultrakonservativa kvinnosyn och dess fundamentalistiska politiska ideologi. De är inte ensamma i denna kritik som har förts fram av många imponerande personligheter i svensk debatt.¹⁹ Ännu värre blev det när de i samma andetag, som muslimer, lade fram tankar om hur man skulle kunna förena islam som religion med en modern livsstil i Sverige och Europa, och ville debattera möjligheten av att forma en europeisk eller svensk, moderniserad islam. I detta liknade de (men är inte identiska med) den internationellt kände författaren, den muslimska feministen Ayaan Hirsi Ali, en av de mest utskälda ”islamofoberna” i hela världen från fundamentalistiskt håll, när hon pläderar för att islam måste ”reformeras” och ”moderniseras”.²⁰ Om sådana positioner upplevs som ”islamofobi” kan man förstå hur Egyptsons avhandling, som beskriver Islamiska förbundets organisatoriska och ideologiska tillhörighet till MB, också upplevs som ”islamofobi”. Men en förvånande tanke hos Egyptson är ju också att han framhåller att MB:s ”islam” är en speciell version, och inte per definition ”sann islam”, och att tanken på en alternativ moderniserad islamtolkning, kritisk mot den politiska Koran-tolkningen, sedan länge finns i flera versioner (avh. s. 41–48). Genom detta blir han, precis som Peggul, Gadban och Hirsi slutgiltigt ”islamofob” i Brödraskapets ögon. Termen ”islamofob” har alltså hos Islamiska förbundet och dess supportrar kommit att betyda varje person eller debattinlägg som är kritiskt, eller som upplevs kritiskt till Islamiska förbundet och/eller MB och dess islamistiska ideologi med självbilden att stå för den sanna ”islam”.²¹ Och eftersom Islamiska förbundet/MB upplever sig som ”islam” (rätt och slätt) blir ju varje kritik av förbundets ideologi eller dess organisatoriska nätverk också en kritik av ”islam” (rätt och slätt); alltså islamfientlighet i allmänhet eller ”islamofobi”.

I de många anmälningar mot avhandlingen som har inkommit till Lunds universitet från personer i det organisatoriska nätverket, är det återkommande temat bristen på etik, men också sakliga brister på detaljnivå. Tidigt lämnade Yasir Sayed Issa, verksam inom nätverket, in ett 40-sidigt dokument, underförstått med kravet att disputationen borde stoppas. (Egyptson tillbakavisade kritiken punkt för punkt i ett nästan lika långt dokument.) Anmälningarna tar fasta på, att när det organisatoriska nätverkets ledande personer nämns vid namn och kopplas samman med MB, utsätts de inte bara för kränkning och svartmålning utan också för ”personlig fara”. Faran kommer dels från högerextremister i Sverige, dels från polis och säkerhetstjänster i Mellanöstern. (Jag återkommer till denna ”fara” nedan.)

19 Se Helene Bergmans intervjubok med flera av dessa personer med titeln *Förortens grupp 8. 2000-talets kvinnokamp*. Göteborg: Beijbom Books, 2017.

20 Se Ayaan Hirsi Ali, *Reformera islam*. Stockholm: Albert Bonniers förlag, 2015. Originalalets titel är särskilt utmanande: *Heretic*.

21 För MB:s ideologiska självbild som bäraren av ”sann islam”, se avh. s. 384–396.

5. Solidaritetsideologin

Högerpopulismens främlingsfientlighet och islamfientlighet ledde till att demokratiska partier och ungdomsorganisationer (särskilt SSU) tidigt, runt 1990, gick i försvarsställning. Det var människovärdet och mänskliga rättigheter som saken gällde. Jag kallar denna ideologi för "solidaritetsideologin". Invandring, mångfald och mångkultur skulle försvaras. "Rör inte min kompis!" löd det gamla slagordet som riktades mot organisationen BSS, Bevara Sverige svenskt; den organisation som sedan utvecklades till SD. Motsättningen är därför redan från början starkt polariserad. Den högerpopulistiska polen i debatten ser "islam" och "muslimer" som ett hot mot svenskheten och den svenska kulturen. Den solidaritetsideologiska polen vill försvara och normalisera "islam" och "muslimerna" som ett led i tolerans och mångfald. Vad många kanske inte har noterat är att solidaritetsideologi och multikulturalism sedan 1970-talet har varit officiellt antagen politik i synen på invandring och invandrare.²² Nu blev den brett etablerad och stärktes som ideologisk position i en tilltagande strid mot den framväxande främlingsfientligheten.

En stark och tydlig, närmast kämpande, solidaritetsideologi uttryckte den socialdemokratiska sidoorganisationen Broderskapsrörelsen redan vid 1990-talets slut. 2011 bytte den namn till Tro och solidaritet. I praktiken betydde det främst att inkludera muslimer. Inom denna ideologiska omvandling gav Stockholmsföreningen Hjärta inom Tro och solidaritet en styrelseplats åt Omar Mustafa år 2011, dåvarande ordföranden i Islamiska förbundet (enligt Egyptson Muslimska brödraskapets gren i Sverige). Hjärta nominerade sedan Mustafa via Stockholms arbetarekommun till en suppleantplats i Socialdemokraternas partistyreelse 2013, vilket som bekant tog en ände med förskräckelse.²³

Båda sidor i den polariserade debatten torgför emellertid generaliserande och essentialiserande uppfattningar om "islam" och "muslimer". De båda polerna blir varandras spegelbilder. Ju starkare och mer förenklat islamfientligheten uttrycks – som i uttalandena från SD:s ledning ovan – desto starkare

22 Det kan påpekas att i jämförande perspektiv har Sverige den tidigaste och mest långtgående multikulturella politiken – språkligt och religiöst – bland jämförbara länder, följd av Canada och Storbritannien. Denna multikulturella policy är fastlagd sedan 1975. Se Åbo-historikern Mats Wickströms *The Multicultural Moment* (2015). För en tidig kritik av multikulturalismens konsekvenser för demokratins människosyn och en analys av dess vinnare och förlorare, se teologen och etikprofessorn Elisabeth Gerles *Mångkulturalism för vem?* (1999). Se även socialantropologen Aje Carlboms *The Imagined versus the Real Other. Multiculturalism and the Representation of Muslims in Sweden* (2003), som varnar för att multikulturalismen kommer att missbrukas av organiserad islamism. En stark kritik mot multikulturalismen som den demokratiska jämlikhetens och jämställdhetens dödgrävare kommer från sociologen Göran Adamson i *The Trojan Horse. A Leftist Critique of Multiculturalism in the West*. (2017) Great Britain: Amazon. Boken analyserar åtta mångfaldsplaner från svenska universitet. Se för övrigt som bakgrund i denna debatt SOU 1974: 169; Prop 1975: 26; samt Prop 1997/98: 16.

23 Mediedebatten om denna händelse är omfattande, troligen större än debatten om Egyptsons avhandling. Solidaritetsideologin hade tydligen ändå vissa gränser inom socialdemokratien, vilket upprörde anhängarna och tillskyndarna till Omar Mustafas inval; för många var ju Mustafas inval på denna höga position en viktig symbol för "islams normalisering" i det svenska samhället.

sammansvetsas toleransens och multikulturalismens islamsolidaritet. Båda talar i generaliserande och essentialiserande termer om "muslimerna", ena sidan ser dem som ett hot, som sagt, andra sidan ser dem som ett offer för diskriminering och utanförskap. Ju mer "islam" och "muslimer" angrips, desto mer måste "islam och "muslimer" försvaras. Så ser generaliserandets logik ut. Längst ut i debattens ömse poler finns de mest tydliga och radikala uppfattningarna: total islamfientlighet respektive en totalt pro-islamisk solidaritet.

Solidaritetsideologin står emellertid inför ett dilemma. Hur ska man kunna försvara islam och muslimer – en grupp som man uppfattar som offer, utsatt för diskriminering och hat – när man samtidigt vill ta avstånd från våldsbejakande islam och radikal islamism? För det mesta tycks man ge upp inför sakens komplexitet. Man saknar också substantiella kunskaper om skillnaden mellan islam och islamism, tycks det. Egyptsons distinktion skulle kunna erbjuda en utväg ur detta dilemma, med sin tydliga åtskillnad mellan islam som religion och Brödraskapets politiska islamism. Men denna utväg för att behålla solidariteten och samtidigt ta avstånd från *politisk* islam blockeras av den starka polariseringen. Egyptsons tes att Islamiska förbundet i Stora moskén på Söder i Stockholm är en gren av det islamistiska, globalt verksamma MB blir för subtil. Den tolkas i stället i den polariserade världsbildens ljus; man pressas reflexmässigt till ett *för* eller ett *emot*. All kritisk genomlysning av islamiska organisationer – liksom tidigare analyser utförda av till exempel Aje Carlbon – tolkas därmed av solidaritetsideologins företrädare som islamfientlighet. Man är också rädd att varje sådan analys kommer att förstärka den islamfientliga högerpopulistiska opinionen. Man blundar därmed för det faktum att Egyptson de facto smular sönder extremhögerns generaliserande prat om "islam" och dess essentialiserande prat om "de svenska muslimerna" som enhetlig grupp med en enhetlig kulturell identitet.

Övertygade kritiker från den solidaritetsideologiska sidan ser därför avhandlingen som ett islamfientligt och dessutom konspirationsteoretiskt angrepp på "islam" och "muslimer"; i denna generaliserade bild är de den islamfientliga sidans spegelbild. Till yttermera visso är det redan etablerat i det solidaritetsideologiska tänkandet att Islamiska förbundet och dess organisatoriska nätverk runt Stora moskén på Söder är "de svenska muslimernas representanter". Själva den stora och vackra moskén blir symbolen för detta, nästan som riksdagshuset eller slottet är symbolen för svenska folket. Att kritiskt framhålla den ideologiska och organisatoriska särarten hos Islamiska förbundet och dess nätverk, och dessutom framhålla deras anknytning till det transnationella MB, blir detsamma som att svartmåla "de svenska muslimerna" eller "det muslimska civilsamhället" i Sverige.

Denna sammansmältning av islam och islamism, eller närmare bestämt muslimerna i Sverige och deras föregivna representanter i Islamiska förbundet, framgår tydligt också i exempelvis Mattias Gardells kritik av avhandlingen

(*Expressen* 14 februari, besvarad av Egyptson två dagar senare). Eftersom Islamiska förbundet och dess organisatoriska nätverk ses som "de svenska muslimernas" representanter, ser Gardell enbart att avhandlingen "hoppas på islam och muslimer", som han skriver (*Aftonbladet* 1/3). Han tycks alltså vara helt blind för den tydliga distinktion som Sameh Egyptson gör, att det han "hoppas på" är något mycket smalare; nämligen Muslimska brödraskapets organisationer och dess ledande "inre cirkel" med deras speciella version av politisk islam med dess politiska Koran-tolkning (se avh. s. 37–48, 384–391). Men Gardell kan inte se, eller vill inte se, denna distinktion. Han faller in i den polariserade debattens generaliserade och essentialiserande bild; kritiserar man Islamiska förbundet så kritiserar man islam och de svenska muslimerna. Det finns ingen mellanposition.

Hade motsättningen mellan de båda polerna varit normal, och solidaritetsideologins anhängare inte varit så hårt trängda av högerextremismen, skulle Egyptsons avhandling kanske ha kunnat leda till en ömsesidigt upplysande dialog. Ungefär som man gör i många andra politiska frågor. Och i förlängningen kanske också en diskussion hade kunnat uppstå om vilka islamiska organisationer man eventuellt vill fortsätta att stödja; en eftertanke som Jonas Eek, redaktör för *Kyrkans tidning*, efterfrågade på ett konstruktivt sätt (*Kyrkans tidning* 24/2). Men nu är det ideologiska fältet starkt polariserat och de motstående positionerna starkt och laddade och djupt kända, moraliskt och känslomässigt, och fyllda av indignation och ilska. Från ömse håll är saken en strid mellan ont och gott.

Det ska dock tilläggas att det bland solidaritetsideologins anhängare finns både mildare och skarpere varianter. De mildare varianterna nöjer sig med att predika tolerans och mångfald, och återfinns främst bland traditionella kristna eller traditionella liberala, socialliberala eller socialdemokratiska kretsar. Den kallar jag *islam-accepterande* eller *islam-vänlig*. De skarpere varianterna har en multikulturell vision där islam som religion och kultur, inklusive moskéer, koranskolor och böneutrop, kanske till och med informella sharia-domstolar, ses som något positivt som måste ges stöd och omhuldas av princip. De kan man kalla *islam-stödjande* eller *pro-islamiska*.

Den pro-islamiska positionen återfinns bland annat i ideologiskt tillspetsade, kristna vänsterkretsar, särskilt inom Svenska kyrkan och den socialdemokratiska Broderskapsrörelsen/Tro och solidaritet. Men den finns också hos vissa religionsvetare som vi såg. När islamologen Jan Hjärpe år 1999 drog en lans för informella shariadomstolar, och jämförde dem med katolska dito, användes det som argument av Broderskapsrörelsens sekreterare, Ola Johansson, som tillsammans med Mostafa Kharraki från det Islamiska förbundets organisatoriska nätverk, skrev ett gemensamt brev till statsminister Göran Persson i frågan.

I det ideologiska arvet efter den så kallade "68-kyrkan", som uppstod i förtvivlan över USA:s imperialism och Tredje världens fattigdom, är denna

solidaritetstanke särskilt stark; tanken om solidaritet med "Jordens fördömda" som var titeln på Franz Fanons kultbok under 1960-talet. I dessa kretsar blir bland annat Palestinafrågan och staten Israels politik en laddad symbolfråga; vilket den också är för Muslimska brödrskapet och dess ikoniska ideologer Sayeed Qutb och Yusuf al-Qaradawi (enligt den "moderate" al-Qaradawi en av de konflikter där militärt våld mot "islams fiender" är både tillåtet och påbudet). År 2009 formulerades det inom Broderskapsrörelsen ett manifest för "En kristen vänster" där man lade en plattform för en islam-inkluderande och islam-normaliserande ideologi och politik. Där ingick som initiativtagare ordföranden för Broderskapsrörelsen/Tro och solidaritet (Peter Weiderud, uttalad beundrare av Brödrskapets radikalt islamistiska ideolog, Syeed Qutb) och den kommande ordföranden Ulf Bjereld (uttalad stödare av Palestiniernas sak och med förståelse för Hamas, MB:s palestinska gren). Och 2011, som sagt, kom Broderskapsrörelsens namnbyte och ideologiska omsvängning i multireligiös, men huvudsakligen pro-islamisk riktning, med självaste Omar Mustafa i styrelsen, sedermera också ordförande i Hjärta.

Men den pro-islamiska attityden finns också i mer sekulariserade, ideologiska sammanhang. Nämligen bland postkolonialt antiimperialistiska (postleninistiska) ideologer och akademiker. Där finner vi idéhistorikern Edda Manga, religionsvetaren Mattias Gardell eller för den delen vänsterpartisten och dramatikern America Vera-Zavala.²⁴ I Frankrike kallas denna pro-islamiska position för *islamo-gauche*, islamvänster. Kampen mellan radikal politisk islam och USA under 1990-talet betraktas av denna vänster som en fortsättning på kampen mellan de anti-imperialistiska befrielseörelserna och USA under 1960-talet. Solidariteten med dessa motståndsrörelser förblir obruten, liksom den ideologiska och politiska anti-imperialismen. Franz Fanon blir en sammanbindande ideolog mellan traditionell leninistisk imperialismteori och den nya postkolonialismens frigörelseprojekt. Det uppstår en nyformulerad och sammanhållen, postkolonialistisk vänsterideologi. I ideologin är också Malcolm X viktig, islamist i amerikanska *Nation of Islam*, som används för att tydligt väva in och väva samman både svart och islamistisk "befrielsekamp". Man deltar i Charta 2008 och i Ship to Gaza och stödjer Hamas' maktövertagande på Gaza-remsan och dess missiler mot Israel, som ett självförsvar mot ockupationen. Kristen vänster flyter samman med den sekulärt politiska *islamo-gauche* och formar ett vänsterblock som paradoxalt stödjer och samverkar med ultrakonservativa islamister, med deras reaktionära kvinnosyn och syn på homosexuella, för att inte tala om deras syn på judar och judendom. Denna ideologi eldas under av idén att USA är den stora fienden globalt, i Mellanösterns jargon "den stora satan", kombinerat med maximen att fiendens fiende är min vän.

24 Se Lindberg, Mats, "Postkolonial analys stödjer populismens syn på muslimer", *Respons* nr 2/2020: 14–15.

Denna islamvänster deltar också i den pro-islamiska, turkiska tankesmedjan SETA, med dess *European Islamophobia Report*. Mattias Gardell har själv medverkat där (rapport 2017) och hans institut i Uppsala CEMFOR står på rapporternas framsida som samarbetande partner. Men också ledande personer ur föreningen Hjärta inom Tro och solidaritet, såsom Anna Ardin och Mattias Irving har bidragit tillsammans med Uppsala-teologen Emin Poljaveric (rapport 2021).²⁵ Mattias Gardell kan dessutom ses som den främste ideologen för den politiska idén om "islamofobi" i Sverige (sedan hans bok med denna titel, 2011); en retorisk stereotyp som alltså står i centrum för dessa rapporter. Denna term är sedan flera år ett pro-islamiskt slagord och synsätt (se Mehmet Kaplan ovan) vars politiska innebörd är idén att "muslimerna" som kollektiv är utsatta för omfattande diskriminering och hat. Idén om den omfattande "islamofobin" har också en konstruktiv sida, som har framförts av Islamiska förbundets företrädare och som är uttryckligt formulerad ideologi (avh. s. 547–562) att "muslimer" som kollektiv ska understödjas och skyddas samt ges "fullständiga rättigheter" till egen kultur, med särlösningar och särlagstiftning av olika slag, samt med undantag från gällande lagstiftning i exempelvis yttrandefrihetsfrågor när det gäller kritik mot islam och dess heliga symboler (Vilks rondellhund, Koranbränningar).

I Sverige har alltså solidaritetsideologin varit stark. Den har också i sin yttre pol varit tillspetsad av det pro-islamiska synsättet, och ytterligare vässad av idén om "islamofobin" där högerextremistiskt hot och hat mot muslimer betraktas som utbrett och ständigt förekommande. Med detta vill jag ge en förklaring till hur det kan komma sig att ledaren för Svenska kyrkans dialogarbete med islam, Peter Löw-Roos (intervjuad i *Kyrkans tidning* 15/2), i känslomässigt uppskruvad ton kallar Egyptsons avhandling för ett moraliskt och vetenskapligt "haveri". Liknande tonfall finns också i två Uppsala-teologers, Elena Gamli och Carl-Göran Grenholm, totalt sågande artikel (*Expressen* 27/2) (besvarad av undertecknad två dagar senare). Detsamma gäller journalister i vänstertidningen ETC som menar att avhandlingen kan "krossa ett liv" och "åsamka skador för generationer" (*ETC* 13/2 och 16/2). Dessa debattörer blir alltså helt enkelt starkt upprörda över Egyptsons, som det upplevs, konspirations-teoretiska angrepp på "Sveriges muslimer" och vill, helt enkelt, starkt försvara

25 Jag vill tillägga som förklaring, att Turkiet i dag har utvecklats till ett av få länder där Muslimska brödraskapet är välkommet efter nederlagen och förföljelserna i Mellanöstern efter 2013. Och att Turkiet allt mer lanserar kampen mot "islamofobin" i Europa som stöd för regimen och för att mobilisera den stora gruppen turkiska väljare i främst Tyskland till stöd för president Erdogans strävanden att göra Turkiet till ett nytt centrum i den muslimska världen, såsom det var i det gamla Ottomanska riket. Se t. ex. Martha Lee, "Turkey lobbies to outlaw Criticism of Islamism in Europe" (*Focus on Western Islamism*, 15/12 2022). Se också Magnus Sandelin "Svenska aktivister som går Erdogans ärenden", *Doku*, 25 september 2022. Redaktören för *European Islamophobia Report* vid turkiska tankesmedjan SETA, Farid Hafez, är också med i ledningen för *Bridge Initiative*, Georgetown University, som är inriktat mot att informera om "islamofobin" i västvärlden.

denna upplevt utsatta och diskriminerade grupp. I deras ögon ifrågasätter avhandlingen den viktiga *normaliseringen* av "islam" och den viktiga *solidariteten* med "muslimerna". Avhandlingen ger dessutom, anses det, muslimhatet ved på elden och är sist och slutligen oetisk genom att utsätta "muslimerna" för fara. I det polariserade debattklimatet finns alltså inget utrymme för Egyptsons distinktioner mellan islam och islamism eller muslimerna i Sverige och Brödraskapets organisationer; tydligen finns det inte heller något särskilt stort utrymme i den polariserade debatten för intellektuell nyfikenhet.

Jag kan inte låta bli att reflektera över den återkommande tanken på denna "fara", som har framförts från Islamiska förbundets företrädare, från teologiskt håll samt från islamvänstern i allmänhet; särskilt "faran" från säkerhetstjänsterna i Mellanöstern. Dessa säkerhetstjänster har, som jag ser det, sedan Nasers fängslanden 1954, det föregivna kuppforsöket 1965 och mordet på Anwar Sadat 1981, haft radarn inriktad mot allt som kan lukta MB, även mot de Bröder som flydde till Europa på 1950- och 1960-talen; detta är en självklarhet i den internationella forskningen. Mubarak-regimen i Egypten var notorisk i dessa förföljelser och använde de radikala utbrytargruppernas väpnade aktioner som täckmantel för återkommande repression mot det "moderata" och "fredliga" Brödraskapet. Sedan attacken mot World Trade Center 2001 har ju detta fokus på islamistiska organisationer, misstänkta för terrorism eller radikaliserings (oavsett deras grad av fredlighet eller våldsamhet), spridits till Europa. Inifrån de islamiska organisationerna i Sverige har man sedan länge varit medveten om detta. Mehmet Kaplan, tidigare talesperson för SMR, klagade redan 2007 som vi såg på det utpekande och den åsiktsregistrering som pågick (*DN debatt* 21/4 2007). En av huvudpersonerna i kritiken mot avhandlingen från Islamiska förbundets håll, den ovan nämnde Yasir Sayed Issa, berättade i en intervju (*DN* 3/10 2011) om den syriska säkerhetstjänstens kartläggning av flyktingar i Sverige (en verksamhet som också bekräftades av Säpo). Med tanke på den fortsatta spänningen i Mellanöstern efter den arabiska våren 2011, och på inbördeskriget i Syrien, samt IS:s framväxt sedan dess och de olika terrordåden i Europa, även med medverkan av svenska radikala islamister, är det bara alltför troligt att denna övervakning har intensifierats och förstärkts under de tjugo år som gått sedan 2001. Det troliga är att Mellanösterns och Europas säkerhetstjänster, inklusive amerikanska CIA, utbyter information i stor skala och samverkar för högre effektivitet. Det är min cyniskt realistiska bedömning som statsvetare.²⁶ Att sådan underrättelseverksamhet, inklusive flyktingspionage och infiltration, har pågått och pågår kan vi tycka illa om (medan några läsare kan tänkas applådera det). Men min poäng här är en annan. Egyptsons avhandling redovisar

26 Det är bara att googla på 'Författningsskyddet i Tyskland' för att få en snabb inblick i hur verksamheten i ett centralt land är organiserad och bedrivs. Den som läser tyska kan med fördel gå in på *Bundesamt für Verfassungsschutz*.

endast namn och organisatoriska uppdrag. Hans redovisning baseras enbart på uppgifter som personerna själva och deras organisationer har offentliggjort sedan länge. Det verkar mot denna bakgrund *helt osannolikt* att avhandlingens ganska beskedliga personuppgifter skulle ha något som helst att bidra med till den betydligt mer omfattande personinformation som Mellanösterns och Europas säkerhetstjänster med all säkerhet besitter sedan länge.

6. Personkontakternas betydelse

När svenska politiker och myndigheter samverkar med Islamiska förbundet och dess organisatoriska nätverk är motivet och grundideologin alltid solidaritetsideologin. I nätverket ingår förutom Förenade Islamiska föreningar i Serige (FIFS), förbundets paraplyorganisation för stöd till trossamfund, också organisationer som Sveriges unga muslimer (SUM), studieförbundet Ibn Rush, biståndsorganisationen Islamic Relief samt koncernen Sveriges islamiska skolor (SIS). Den politiska ramen är den svenska policyn sedan 1975 om multikulturalism, att invandrare ska få behålla sitt språk och sin kultur och inte behöva assimileras in i det svenska samhället. Men även den svenska traditionen av korporatism är, menar jag, viktig som förklaringsfaktor. Det är viktigt för politiker och myndigheter att ha stabila intresseorganisationer att samverka med, och då frågar man inte så mycket efter deras bakgrund så länge de framstår som legitima representanter för sina intressenter. Svenska politiker och myndigheter är alltså positiva till religiös pluralism, islamiska skolor och kulturverksamhet, och särskilt också till ”dialog med islam”. Organisationerna och deras företrädare blir därmed också klienter som myndigheterna i flera fall värnar om och omhuldar. Organisatoriska kontakter utvecklas till personkontakter, vissa personkontakter utvecklas till vänskapskontakter. Dessa skapar en positiv hållning och attityd till förmån för de organisationer och personer man under lång tid samverkar med. Sådana personkontakter bidrar alltså rimligtvis till den starka känslomässiga och ideologiska, islamvänliga hållning som finns i avhandlingens kontext.

Institutionaliserade personkontakter med företrädare för Islamiska förbundets organisatoriska nätverk har funnits på alla nivåer i det offentliga Sverige. Nätverket man samverkar med omnämns och upplevs dock vanligtvis som bara ”islam” eller ”muslimerna”, som vi såg, eller som ”företrädare för det muslimska civilsamhället”; oftast identifierade som religiösa trossamfund eller en religiöst präglade intresseorganisationer. Mest känt är kanske Fredrik Reinfeldts besök i Stora moskén 2007 i samband med kritiken mot Lars Vilks teckning av Muhammed som rondellhund. Helena Benaouda, ordförande i Sveriges muslimska råd, och framträdande ledare inom MB:s organisatoriska nätverk i Sverige, hävdade efter mötet enligt DN: ”Vi har ett bra samförstånd om situationen”. Samtidigt som den dåtida talesmannen för Islamiska

förbundet, Abderisak Waberi (med flera framträdande positioner inom MB:s organisationsvärld, både i Sverige, på europeisk nivå och i Somalia) berömde statsministerns initiativ (DN 4/9 2007). Detta möte var kanske huvudsakligen symboliskt, men det hade föregåtts av andra kontakter och skulle följas av flera. Sammantaget legitimerar dessa möten Islamiska förbundets ställning å ena sidan gentemot invandrare från Mellanöstern, med stora bilder av glada statsministrar på förbundets hemsidor, och å andra sidan gentemot svenska politiker och myndigheter. Stora moskén på Söder blir ett symboliskt centrum för det man upplever som islam i Sverige, som sagt.

Senast gällde det ett möte med Ulf Kristoffersson i Sagerska palatset den 2 februari 2023 om Rasmus Paludans Koranbränning och upprördheten i islamiska kretsar runt om i Europa. Där stod MB:s Mohamed Tamsamani (se Egyptsons avhandling) i spetsen för den största och äldsta islamiska organisationen, det vill säga Förenade islamiska föreningar i Sverige (FIFS). I sitt pressmeddelande efteråt nämnde de islamiska organisationerna inte alls Koranbränningen, vilket kan förvåna. I stället tycktes de inför sin invandrade publik på ett bredare sätt vilja visa upp sin ställning som deras företrädare. Man presenterade mötet som ett samtal om ”den senaste tidens antimuslimska hatattacker mot muslimer i Sverige”. Man hade velat uppmärksamma statsministern på att ”rasism och diskriminering påverkar enskilda muslimers livsvillkor negativt” och att regeringen måste ”ta dessa problem på allvar” och ta ”krafttag mot islamofobi”.

En annan kontakt på hög nivå med det som upplevs som ”islam” och ”muslimer” är ärkebiskop Antje Jackelén i hennes samarbete med hjälporganisationen Islamic Relief, grundad av Islamiska förbundet enligt deras hemsida. Inom ramen för det samarbetet förekom till exempel en resa till asylboendet i Järvsö, Hälsingland 2016, tillsammans med ordföranden för Islamic Relief i Sverige, Lamia Elamri. Båda ses med glada miner på bild vid järnvägsstationen (*Kyrkans tidning*, 20/5 2016). Ärkebiskopen har också setts på bild omkramandes den ovan nämnda Helena Benaouda, då ordförande i Sveriges muslimska råd, SMR. Svenska kyrkan inledde för övrigt också en Interreligiös religionsdialog med islam redan 1995 i projektet i Kunskapsutveckling för möten med islam (också kallat Svenska kyrkans islamprojekt), som bedrevs mellan 1996–1999. Motparten var Sveriges muslimska råd, SMR, grundat av Islamiska förbundet enligt deras hemsida. Kyrkan inrättade sedermera också Sveriges interreligiösa råd 2010. Ansvarig i dag för Svenska kyrkans religionsdialog och interreligiösa arbete är den redan nämnde Peter Lööv-Roos. Det är dock relativt få församlingar som systematiskt bedriver dialogarbete, ca 15%, enligt en intern rapport från 2017.

Ett organiserat samarbete där kyrkan samverkade med Islamiska förbundets nätverk gällde Maria Kjellsdotter Rydinger, präst vid Fryshuset och den fundamentalistiske imamen Othman Al Tawalbeh, vikarierande rektor för Ibn Rushd.

Al Tawalbeh anställdes 2011 för att vara projektledare för det ettåriga projektet "Tillsammans för Sverige" med lön från Svenska kyrkan, vilket ledde till protester inifrån kyrkan. Genomgående är att Svenska kyrkan i allt sitt material om religionsdialog och interreligiös samverkan talar om 500 000 eller 800 000 "muslimer" i Sverige (beroende på årtal) samtidigt som man i dessa siffror inte skiljer mellan sekulära och kristna invandrare och de som ser "islam" som en privatreligion, men framför allt inte urskiljer den minoritet som ser "islam" som *politisk islam*.²⁷ När Svenska kyrkan har "dialog" med ledare från SMR eller FIFS blir det alltså osynligt för Svenska kyrkan att det är företrädare för "Brödraskapets islam" man möter, de som enligt sin egen ideologi, tänker sig islam som *politisk islam* – som en samhällsordning – och som främst har en politisk agenda att vinna positioner och inflytande för att påverka samhället. Svenska kyrkans generaliserande och essentialiserande bild av "islam" och "muslimerna", den som tycks vara inbyggd i solidaritetsideologin, hejdar en sådan insikt.

En kanske mer realpolitisk samverkan var det samarbete som Sveriges muslimska råd (SMR) tog initiativ till med Socialdemokratin under 1990-talet; samtidigt med initiativet om samverkan med Svenska kyrkan. Samarbetet med socialdemokratin är exemplariskt dokumenterat i en gemensam, informativ rapport med titeln *Delaktighet, identitet & integration* (Broderskapsrörelsen, rapport 4/99). Det var efter valet 1994 som SMR och Broderskapsrörelsen startade "en gemensam projektgrupp". Projektgruppen höll fyra inledande möten på Bommersvik respektive kursgården Nässlingen under 1996–1998. Där ingick från socialdemokratins sida bland annat vice ordföranden i Broderskap, metodistpastorn och riksdagsmannen Per-Axel Sahlberg (delaktig i arbetet att skilja Svenska kyrkan från staten) och Broderskaps sekreterare Ola Johansson. Där deltog också Helle Klein, ledarskribent sedermera chefredaktör för *Aftonbladet* och uttalad Palestinavän, som något senare återkom till Tro och solidaritet i föreningen Hjärta. Från den islamiska sidan deltog bara högt uppsatta personer inom MB:s nätverk, främst Mahmoud Aldebe (han med breven 1998 och 2006 med krav på islamisk särlagstiftning), grundargestalter som Mostafa Kharraki och Ahmed Ghanem, samt Haytham Rahmeh. Men vid mötena deltog också personer från Muslimska brödraskapets internationella organisationer, bland annat ordföranden i *Federation of Islamic Organizations in Europe* (FIOE), Ahmed Al-Rawi och ordföranden för MB:s dotterparti i Tunisien, Rachid Ghanouchi.²⁸ Samarbetet mynnade också ut i möten lokalt runt om i landet.

En annan typ av samarbete framkommer i organisationerna Charta 2008 och Ship to Gaza. Där är Mattias Gardell en framträdande aktivist och

27 Se not 9 ovan med Thurffjells och Wilanders undersökning *Postmuslimer*.

28 Dessa personers positioner kan sökas upp via namnregistret i Egyptens avhandling som hänvisar in i texten och dess källhänvisningar. De kan naturligtvis också sökas via någon sökmotor på nätet.

styrelsemedlem, tillsammans med Mehmet Kaplan (ordförande i SUM, presstalesperson för SMR, representerande Muslimska mänskliga rättighetskommittén, MMRK, senare minister som fick avgå 2016, av samma skäl som Omar Mustafa 2013). I Ship to Gaza har också flera ordföranden från Broderskapsrörelsen/Tro och solidaritet deltagit, såsom Ulf Carmesund, Evert Svensson och Ulf Bjereld. Den ovan nämnda Lamia Elamri tackas tillsammans med Mehmet Kaplan och Edda Manga, bland många andra, i förordet till Gardells bok *Islamofobi* (2011). Personkontakterna runt Mattias Gardell här är många och handlar om högt uppsatta personer i det politiska livet.

Bland dessa organisatoriska och politiska kontakter finner vi vissa som skulle bli bestående som personband. Helle Klein satt senare i Seglora smedjas styrelse, medan Helena Benaouda satt i Seglora akademi. Seglora smedja var en förening som grundades 2009 med syftet att bidra till "en mångkulturell och multireligiös samtid".²⁹ Helle Klein satt snart också i styrelsen för den nybildade (2011) föreningen Hjärta, med Anna Ardin som ordförande. Där var Omar Mustafa vice ordförande, och föreningen berömde sig för att dess tidskrift Tro och politik hade två ledarsidor, en kristen och en muslimsk.

Att det inom ramen för organisatoriskt och politiskt samarbete också kan utvecklas personliga vänskapsband vill jag illustrera med några ytterligare exempel rörande personerna ovan. De flesta kommer till synes i debatten om Omar Mustafas framtvungade avgång i april 2013 som suppleant från den socialdemokratiska partistyrelsen.

Anna Ardin inom Hjärta skriver den 9 april 2013 att det är glädjande och "fint" att Omar har valts in i S partistyrelse och är "övertäckande även för oss som jobbar nära honom". Men tidningens Expos "smutskastande" av Omar gör henne dock "ledsen och besviken rent av chockad". Styrelsen för Hjärta, där Omar Mustafa nu blivit ordförande och Anna Ardin ledande personlighet, skriver den 21 april samma år om hans viktiga roll inom "det muslimska civilsamhället". De som har träffat honom i olika organisationer "förstår varför vi är stolta över vår ordförande". Kritiken i medierna beskrivs som "islamofobiska, ogrundade anklagelser".

Peter Weiderud, ordförande för Broderskapsrörelsen/Tro och solidaritet, säger i Dagens Eko den 14 april 2013 att "Svenska muslimer hör till de mest progressiva i världen, och Omar Mustafa tillhör de mest progressiva". Han upprepar detta 16/4 på DN-debatt, att Islamiska förbundet leds av "en progressiv socialdemokrat". Helle Klein beklagar i en ledare i *Dagens Arena* den 14/4 att det pågått ett "urskillingslöst drev där rykten och rena falskarijer om Omar Mustafa har valsat omkring". Edda Manga hävdar den 16/4 i GP: "Omar Mustafa är så nära man kan komma den idealiske socialdemokraten." I *Aftonbladet*

29 Namnet syftar på kyrkan som står på Skansen, inte på Viskadalens folkhögskola i Seglora (!), den socken varifrån kyrkan en gång köptes och flyttades till Skansen.

den 20 april sätter sig Mattias Gardell och Edda Manga tillsammans med Omar Mustafa ”runt köksbordet” för att tala politik, en intim gest av personlig kontakt och vänskap. Man talar om socialdemokratisk politik och skildrar Mustafa som praktosse. Inte med ett ord berörs frågan om islamism eller Muslimska brödraskapet.

När så Anna Ardin från sina erfarenheter i Hjärta ska kommentera Egyptsons avhandling tio år senare, 2023, skriver hon (ETC den 22/2) om sina nära möten med Mehmet Kaplan och Omar Mustafa där deras politiska åsikter i jämlikhets- och jämställdhetsfrågor hyllas, liksom deras ödmjuka personliga stil. Detta visar, är hennes budskap, att Egyptsons påstående om Islamiska förbundets koppling till det transnationella MB är helt felaktiga.

Det finns inget särskilt stort i allt detta. Men jag vill med enkla exempel påvisa att det finns och har funnits institutionaliserade personkontakter mellan Islamiska förbundets företrädare och olika svenska aktörer. I vissa fall har de utvecklats till vänskapsband, verkar det. Sådana personkontakter, som ju också finns lokalt i partiföreningar och församlingar, menar jag är en ytterligare en förklaring till de starka känslomässiga reaktionerna på Sameh Egyptsons doktorsavhandling.

7. Vetenskapsideologiskt försvar för ”muslimerna” och ”islam”.

Jag framhöll inledningsvis att jag hade respekt för Torsten Jansons akademiskt argumenterade kritik av avhandlingen, men att jag inte delar Torsten Jansons samlade bedömning, att rösta för ett underkännande. Som jag framhöll måste varje examinerande bedömning väga förtjänster mot brister. Som jag läser Torsten Jansons röstförklaring, menar jag att det som i sista hand får honom att vilja underkänna består av ett substrat av paradigmatiskt inbyggd ideologi i hans tankestil och hos hans tankekollektiv; det vill säga socialiserade, paradigmatiska värderingar och synsätt om vad som är ”fruktbart” och ”intressant” ur både inomvetenskaplig och utomvetenskaplig synpunkt.³⁰ Sådana inomvetenskapligt paradigmatiska föreställningar, förstärkta av utomvetenskapliga uppfattningar om ”relevans” och ”nytta”, spelar in och påverkar i hur hög grad man gillar eller inte gillar en vetenskaplig produkt.³¹

30 Se not 8 ovan, om mitt breda ideologibegrepp, som syftar på anammade-socialiserade-internaliserade grundvärden, verklighetsuppfattningar och handlingsrekommendationer, oavsett i vilket socialt fält de förekommer. Inom forskningen ser jag därmed vetenskapliga ”paradigm” som en sorts ideologier inom forskningen, (relativt självständiga) motsvarigheter till politiska ideologier i samhällslivet. Se Appendix 1 och 2.

31 Se mitt kapitel ”Vetenskaplighet och normativ relevans”, i antologin *Hålla huvudet kallt. Distanserat engagemang i en uppjagad tid* (Daidalos 2023), redigerad av Li Bennich-Björkman, Sverker Gustavsson och undertecknad. Där argumenterar jag för en vetenskapssyn som jag kallar ”transparent och fallibel perspektivism” där själva poängen är att perspektivseende och utomvetenskapliga värderingar är

Den religionsvetenskapliga islamforskningen, och vissa akademiska centrumbildningar, har tagit på sig en solidaritetsideologiskt grundad uppgift, nämligen att stå för tolerans och solidaritet med muslimerna och religionen islam i Sverige och Europa. Jag ser inget fel i det, bara man är medveten om sin ideologiska tendens och inte låter den missleda omdömet eller utesluta vissa typer av forskningsfrågor och undersökningar. Det som motiverar islamforskarna inom religionsvetenskapen är den osakliga och starkt negativa bilden av "islam" som har framförts både från Pentagon och från högerextremistiskt håll i Europa, med dess brutala islamfientlighet, som vi mötte ovan. Man har velat rätta till denna "enögd bild av islam" på olika sätt; till exempel genom att som Muhammad Fazlhashemi peka på islams många olika ansikten, eller som Jan Hjärpe betona de olika varianterna av islamism, eller som Mattias Dahlkvist lyfta fram en pacifistisk islamisk teolog och filosof, Wahiduddin Khan, centralt placerad i islamisk idétradition, med hans kritik av all politisk islamtolkning samt idén om en "islamisk stat" (se avh. s. 33–34, särskilt not 2).

Nästan allt som har skrivits inom religionsvetenskaplig islamforskning har intagit denna försvarande, normativa värdeutgångspunkt; ibland uttryckligen, ibland mer underförstått. Någon kritiskt och empiriskt genomlysande, undersökning av de islamiska organisationerna i Sverige, eller en systematisk kritik av deras teologiska och ideologiska tänkande, eller en idé- och begreppskritik av deras retorik och tankevärld, har inte förekommit, vad jag vet.³² Vad som också har saknats i den religionsvetenskapliga islamforskningen är forskning om det transnationella MB över huvud taget, på global, europeisk eller svensk nivå; det kan i och för sig vara rimligt eftersom MB enligt den internationella forskningen inte är en religiös utan en politisk rörelse som använder religionen som sin ideologi. Det närmaste man kommer forskning om MB finns i de skissartade beskrivningarna i Jan Hjärpes läroböcker, vilka ändå förnekar tanken på att MB skulle vara en sammanhållen transnationell organisation eller nätverk. Senare religionsvetenskapliga forskare i Sverige kan, följande Jan Hjärpe, medge att det finns vissa, fragmentariska eller tillfälliga kopplingar på individnivå, men bara till MB:s ideologi. Som individer kan vissa företrädare vara "inspirerade" av MB:s ideologer. Samma åsikt framförs också av Islamiska förbundets företrädare som vi såg. Men Islamiska förbundet som organisation har ingen islamistisk ideologi, hävdar man, och det finns inga systematiska sammanhang och *inga organisatoriska band* till MB. Detta blir ju också omöjligt, logiskt sett, eftersom det som kallas Muslimska brödraskapet inte existerar som en sammanhållen transnationell organisation, och som därför, per definition, inte heller kan vara etablerad i Sverige (se avh. s. 67–74).

ofrånkomliga i vetenskapen, men att de måste synliggöras för att deras metodiska konsekvenser transparent ska kunna diskuteras.

32 Jag kan naturligtvis ha fel på denna punkt och ber i så fall om ursäkt.

De forskare utanför religionsvetenskapen, som har påpekat att de islamiska organisationerna i Sverige egentligen är politiska rörelser med en politisk agenda, som socialantropologen Aje Carlbom eller statsvetaren Magnus Ranstorp, har starkt ifrågasatts från religionsvetenskapligt håll. Att Islamiska förbundet skulle vara en gren av det transnationella MB har återkommande avvisats, antingen som konspirationsteoretiska fantasier eller som empiriskt ogrundade påståenden. En av de religionsvetenskapliga islamforskarna, teologen vid Uppsala universitet, Emin Poljarevic (medförfattare i den turkiska rapporten *European Islamophobia Report*, 2021), menar i en intervju, som vi såg, att Muslimska brödraskapet inte ens finns i Europa (se avh. s. 75–77).

De religionsvetenskapliga islamforskarna har därutöver också (uttryckligt eller underförstått) betraktat Islamiska förbundet och dess organisationer som uttryck för ”muslimerna” och ”religionen islam” i Sverige. I en principiellt hållen, kollektiv artikel talar man om dem som ”svensk islam”, eller som ”islam och muslimsk aktivitet”, i kritik mot tanken att det skulle handla om politisk islam eller MB:s speciella organisation och ideologi (se avh. s. 75–76). Detta språkbruk uttrycker en grundläggande vetenskapsideologisk eller paradigmatiske hållning: att den islam vi som religionsvetare betraktar och ser i Sverige är *religion*, och det som vi religionsvetare vill försvara mot angrepp är islams och muslimers närvaro i Sverige. Detta är en värdering som verkar ingå i ett socialiserat paradigm. När denna socialiserade värdering ifrågasätts träder alltså ett paradigmiskt grundat försvar fram. Den kunnige Simon Sorgenfrei uttrycker denna socialiserade värdering genom att koppla den till forskarens etik: ”Forskningsetiskt kan det vara problematiskt att utgå från att organisationer eller religiösa företrädare ljuger om sina egentliga avsikter och att de i själva verket handlar utifrån hemliga konspirationer”. Sorgenfrei syftar med ”hemliga konspirationer” på sådana påståenden, från Carlbom och Egyptson och andra, att organisationerna inte skulle vara representanter för religionen ”islam” rätt och slätt, utan i stället vara anknutna till MB med dess speciella politiska islam som politisk ideologi (Sorgenfrei 2017: 141–142).

Att betrakta Islamiska förbundet och dess organisatoriska nätverk som uttryck för religionen islam, som religiösa trossamfund, tycks alltså vara inbyggt i de religionsvetenskapliga forskarnas paradigmatiske föreställningar (om paradigm, se Appendix 1 och 2 nedan). Men har därmed medvetet/omedvetet³³ betraktat ”islam i Sverige” genom dessa paradigmatiske glasögon. Men här måste vi stanna upp. I sådant paradigmseende är islamforskande religionsvetare verkligen inte ensamma. Det tycks vara mycket lättare att betrakta de islamiska organisationerna som *politiska rörelser* om man tar på sig politikvetenskapliga glasögon. Detta kan avläsas i det faktum att de främsta internationella arbetena om Muslimska brödraskapet, som egyptisk eller

33 Som ideologiteoretiker som Luis Althusser eller Pierre Bourdieu skulle ha uttryckt det.

transnationell politiskt verksam organisation, är skrivna av statsvetare eller politiska historiker och inte religionsvetare (se avh. s. 48–49, särskilt not 35). Magnus Norell och Magnus Ranstorp är statsvetare, liksom undertecknad (inga jämförelser i övrigt); Aje Carlbohm är politisk antropolog.

Detta med religionsvetenskapens paradigmatiska och vetenskapsideologiska glasögon går igen på ett subtilt sätt i Torsten Jansons kritik av Sameh Egyptsons avhandling. Den avgörande kritiken, den som avgör hans slutliga ställningstagande, skulle jag vilja skissera som så. Egyptson har visserligen analyserat organisation, ideologi och praktisk politik hos Islamiska förbundet, men inte ”dess vardag” och ”de samlade verksamheterna”. Egyptson väljer följaktligen bort ”vidden av verksamheterna i Sverige”. Detta förstärker Egyptsons snedvridna bild av Islamiska förbundet som en politisk rörelse, menar Janson, när det snarare handlar om ”en sunni-islamisk, aktivistisk väckelsetradition”. Ja, han tycks anse att avhandlingen *egentligen* handlar om ”islamisk väckelse och mission”. Det leder till att avhandlingen för Torsten Janson upplevs som ”ensidig och onyanserad” eftersom den bara fokuserar den politiska aspekten.

Torsten Jansson tänker alltså som jag ser det utifrån ett socialiserat paradigm, en tankestil som är inbyggd i det tankekollektiv som Torsten Jansson verkar inom. Detta paradigmseende ligger sedan till grund för Torsten Jansons kritik att Egyptson inte relaterar sig till det egentliga eller viktiga ”akademiska samtalet” det vill säga var han ”placeras sig i den vetenskapliga diskussionen”; alltså disciplinens paradigmatiska *conventional wisdom*. Egyptson har missat en ”omfattande religionsvetenskaplig forskningslitteratur”, anser Torsten Jansson, det vill säga alla de studier som ”specifikt analyserar och kontextualiserar... islamisk väckelse och ’mission’”. Torsten Janson tycks därmed inte vilja se eller erkänna att Egyptson har en helt annan litteraturanknytning, den statsvetenskapliga och politisk-historiska litteratur som är avhandlingens förankring och utgångspunkt (avh. s. 48–49 samt not 35). Avhandlingen är, enligt Egyptsons intentioner, till sitt syfte och sin litteraturanknytning, inte religionsvetenskaplig utan snarast statsvetenskaplig (se avh. s. 34–35, 59). Egyptson skriver uttryckligen att den ”forskning jag utgår från är den forskning som behandlar Brödrskapet som politisk aktör och som också bedriver elitstudier. De vill säga forskning som har bedrivits av historiker och statsvetare” (avh. s. 83).

Utifrån sin syn på avhandlingen som en religionsvetenskaplig produkt om ”islamisk väckelse och mission” följer också Torsten Jansons kritik av avhandlingens begreppsbyggnad, den som ofta har upprepats i debatten. Förutom en allmän kritik av Egyptsons begreppsanvändning, saknar han framför allt de religionsvetenskapliga begrepp som är självklara när man studerar islam i Europa. Det är företeelser som ”mission, dialog, polemik, proselytism, religiös socialisering och kulturalisering”. De viktiga begreppen ”assimilation, integration och mångkulturalism” diskuteras heller inte av Egyptson, framhåller han. Det som Egyptson därmed missar är ”hur *religion* kan förändras” (min kursiv.).

Han missar också att erfarenheter av "migration och globalisering" skapar nya former för "religiös socialisering" (min kursiv.), som gör att religionen får "nytt innehåll, ny tolkning...hur världen och samhället erfars från en religiös horisont" (min kursivering).

I dessa formuleringar ser man, enligt min mening, hur ett religionsvetenskapligt synsätt hos Torsten Jansson är närmast osynligt eller omedvetet internaliserat som vetenskapsideologi. Frågan om hur religion förändras, socialiseras och erfars ligger långt ifrån ämnet för Egyptsons avhandling. Det gör att avhandlingens begreppsapparat är en helt annan än den som Torsten Jansson menar borde skulle ha använts. Avhandlingen är skriven i ett annat vetenskapligt paradigm, det är helt andra begrepp som används och en helt annan litteratur som är utgångspunkten (se Appendix 1 och 2 nedan). Som jag ser det, uttrycker Torsten Jansson ett synsätt som är förankrat på tre paradigmatiska nivåer: socialt (tankekollektivet), teoretiskt (tankestilen) och psykologiskt (som ett internaliserat synsätt som blir närmast osynligt för användaren).³⁴ Med dessa glasögon blir det svårt att uppfatta att Egyptsons forskningsämne handlar om något annat än religion.

Paradigmteorins skapare, Thomas Kuhn, anser att det råder "inkommensurabilitet" mellan olika paradigm. Eftersom de grundas i socialisering och internaliserade tänkesätt blir paradigmerna inte bara omöjliga att ifrågasätta inifrån men också utifrån; personer från olika paradigm talar helt enkelt olika språk, menar Kuhn.³⁵ Om den förmenta "inkommensurabiliteten" och dess språkförbistring ska ses som en omöjlighet eller bara en svårighet kan diskuteras;³⁶ själv anser jag att dialog över paradigmgränser inte alls är en omöjlighet, det som behövs är bara kunskap och fantasi. Men det krävs också vilja. Det skulle alltså i princip kunna vara möjligt att bedöma avhandlingens kvalitet på dess egna villkor, som en undersökning av en politisk rörelse, och som grundad i ett politikvetenskapligt synsätt.

För att sammanfatta. När det gäller den religionsvetenskapliga kritiken mot avhandlingen, har det i debatten förekommit ömsom vin (Janson) och ömsom vatten (Gardell eller Namli & Grenholm). Det är ändå tydligt i dessa inlägg att paradigmatiska och försanthållna, vetenskapsideologiska antaganden spelar in. Islamiska förbundet ses som ett uttryck för religionen "islam" som sådan, och för "de svenska muslimerna" som sådana, och bör studeras som sådana. Förbundets organisatoriska nätverk består, tänker man sig, av religiösa muslimer och inte av politiska aktivister; särskilt ingår de inte i någon organiserad, transnationell och politiskt maktsträvande organisation. Det man ser är enbart fenomenet religion och religiösa trossamfund. Det religionsvetenskapliga,

34 För paradigmens existens på dessa tre nivåer, se Thomas Brante (1980) *Vetenskapens struktur och förändring*. Nora: Doxa, s. 23-31.

35 Om paradigmbegreppet, se Appendix 1 och 2 nedan.

36 Se klassiskt Lakatos & Musgrave (red.), 1970.

paradigmbundna synsättet förstärker därmed, och är en avgörande legitimering av, den allmänna solidaritetsideologins grundsyn om religionen ”islam” och dess organisatoriska uttryck i Sverige som enbart ”trossamfund”.

8. Varför är debatten så upphetsad?

Rimligen var det inte Torsten Jansons metodkritik om begreppsliga definitioner som föranledde debattens upphetsade tonläge; hans kritik framfördes i lugn, akademisk ton. Inte heller är det den inomvetenskapliga skillnaden mellan religionsvetenskapliga och politikvetenskapliga perspektiv som kan förklara den, även om revirstrider och lärostrider inom akademien kan vara nog så intensiva. Nej, den starka upphetsningen i olika debattinlägg har sin grund i den sedan länge redan existerande politiska och ideologiska laddningen i avhandlingens kontext. Den ideologiska laddningen i omgivningen leder till en ideologiskt präglad reception. Det är inte avhandlingen som sådan som diskuteras, utan dess *förmodade och tillskrivna betydelse som symbol* på detta motsättningsfyllda ideologiska fält. Egyptsons empiriskt genomlysande undersökning av Islamiska förbundets relation till det transnationella MB blir en ”kritik av islam”, i värsta fall ”islamofobiska lögner”. I denna polariserade och upphettade föreställningsvärld är det ju alldeles för subtilt att, som Egyptson, komma med en nyanserade mellanposition: att han inte har något emot islam och muslimer, utan bara är kritisk mot Muslimska brödraskapets särskilda, och inom islamisk teologi och filosofi kontroversiella, människosyn, samhällssyn och maktsträvande politiska strategi. På den islamfientliga sidan hyllas han – missuppfattat – för sin kritik av en generaliserad ”islam” i allmänhet. På den islam-stödande sidan avskys han – missuppfattat – för sin kritik av en lika generaliserad ”islam” i allmänhet blir därmed ”islamofobisk”.

Den starka polariseringen i debatten förkväver och tränger undan Egyptsons grundläggande distinktion mellan islam och islamism, samt mellan ”de svenska muslimerna” och det Islamiska förbundets ultrakonservativa, om än fredligt arbetande, islamism. Endast ett fåtal debattinlägg har kraft nog att höja sig över denna polarisering, med dess ömsesidiga generaliserande och essentialiserande synsätt. Endast ett fåtal diskuterar därmed avhandlingens substantiella resultat utifrån kunskapssökande nyfikenhet eller med en intellektuell, kritiskt granskande blick. Det är synd, för Egyptsons resultat kan rimligtvis inte vara sista ordet i denna fråga utan bör snarare, som all vetenskap, ses som en startpunkt för vidare forskning och kunskapssökande diskussion.³⁷

37 Egyptsons fem förslag till fortsatt forskning om Islamiska förbundet och MB, områden som bör undersökas närmare och som avhandlingen inte har kunnat gå in på, återfinns på avh. s. 700–701.

Appendix 1. Paradigmbegreppet

Det är Thomas Kuhn som i *The Structure of Scientific Revolutions* (1962/1970) framlägger tanken att vetenskaplig verksamhet bedrivs som "normal science", det som i en social grupp definieras som normal och lyckad vetenskap. Centralt står förebildliga studier, "exemplars" eller "paradigms". Dessa blir till tradition genom handböcker och kursgivning och socialiserar nykommande studenter och forskare till en viss begreppsapparat och en viss metodiska grepp. Eftersom paradigmen och deras metodologier är socialiserade och internaliserade, ibland under flera års inövning och träning, blir de svåra att ändra. Samtidigt har de ändå, enligt Kuhn, en positiv roll eftersom de leder till omfattande och alltmer detaljerad forskning innan paradigmet känns uttömt och överges; viktet sker av interna eller externa påfrestningar. Dessa Kuhns tankar inom vetenskapsfilosofi och vetenskapshistoria var delvis inspirerade av den tidigare polske biologen Ludvik Fleck och hans teori om "tankestil" och "tankekollektiv" (1935/1997). En person som vidareutvecklade detta tänkande var Imre Lakatos med begreppet "löpande forskningsprogram" (Lakatos & Musgrave eds. 1970).

I Sverige togs dessa tankar främst upp av vetenskapsteoretikern Håkan Törnebohm. Han menade att ett "undersökande system", oavsett inom vilken disciplin eller vetenskapsgren det bedrivs, styrs av ett överordnat "paradigm" (Törnebohm 1975). Dessa ser han, i likhet med Kuhn, Fleck och Lakatos, som de grundtankar som definierar disciplinens eller forskningsfältets område, inriktning och verksamhet. Ett sådant "disciplinerande" paradigm består, enligt min ganska fria tolkning av Törnebohm, av främst följande faktorer:

1. *Avgränsning eller revir.* Den vetenskapliga disciplinens eller forskningsområdets avgränsning och uppgift inom den vetenskapliga arbetsdelningen. Tanken om ett unikt territorium 'X' att undersöka. Avgränsningen definieras av ikoniska arbeten som ges status av disciplinens "tradition".
2. *Världsbild.* Grundläggande antaganden om egenskaper hos territoriet 'X'. Bilden av den undersökta "världen" inom disciplinen eller forskningsfältet. Teoretiskt grundläggande, förebildliga studier ur traditionen blir viktiga för bilden av disciplinens "värld" som framgår i handböcker av typen *Economics*, *Political Science*, *Contemporary Historiography* eller *Religion: An Overview*
3. *Methodsyn.* Vilken grundläggande methodsyn och inriktning på forskningen propageras, av typen nomotetisk-kvantitativ eller idiografisk-kvalitativ eller något tredje. Vilken roll har värderingar? Exemplariska studier blir viktiga som förebilder i metodböcker och metodkurser.

4. *Språk*. Terminologi eller begreppsvärld (*Language*) som förmedlar paradigmet grundtankar och procedurer och som styr (som Bourdieu skulle ha sagt) "vad som kan tänkas och vad som inte kan tänkas" inom paradigmet. Att lära sig en disciplin eller ett forskningsområdes begreppsvärld och begreppsapparat är att jämföra med socialiserande språkinläring. Därav Kuhns tankar om svårigheten att kommunicera mellan paradigmen, och svårigheten att ändra på dem.

5. *Etik*. Detta är de inomvetenskapliga och utomvetenskapliga grundvärden (ideologier) som styr forskarnas verksamhet i vissa riktningar av "relevans" eller "nytta". Vilka problemområden och vilken synvinkel är särskilt önskvärd ur värdemässig synpunkt? Och vilka bör undvikas?

6. *Estetik*. I paradigmet finns också allmänna idéer om språklig tydlighet, logisk argumentation, eleganta lösningar, effektiv presentation, pedagogiska figurer, tydliga tabeller och liknande.

Appendix 2. Skiss över två discipliners paradigmm rörande Muslimska brödrskapet (MB)

	Islamologi/religionsvetenskap	Politologi/statsvetenskap
Bild av "världen" inom disciplinen eller forskningsområdet	<p><i>En "värld" av religion.</i></p> <p>Religiösa system med tros-satser, ritualer och symboler. Kyrkor, församlingar, religiösa ledare och utövare.</p>	<p><i>En "värld" av politik.</i></p> <p>Politiska regimer, aktörer, händelser och processer. Konflikt och samarbete. Intressemotsättningar, maktkamp och idéstrid.</p>
Förebildliga studier som avgränsar och upprättar forskningsområdet och forskningsobjektet	<p>Religionshistorisk, religions-sociologisk eller teologisk litteratur om "islam" som religion, eller muslimer som religionsutövare. MB som ett nutida fall av religionen islam och dess historiska utveckling.</p>	<p>Statsvetenskaplig eller politisk-historisk litteratur. MB som en politisk rörelse med "islamism" som politisk ideologi. Uppkommen i en viss social och politisk kontext. I konflikt och/eller samarbete med regimer respektive andra politiska aktörer.</p>
Metodsyn	<p>Humanistisk-samhällsvetenskaplig, främst "förstående" (hermeneutiskt undersökande).</p>	<p>Humanistisk-samhällsvetenskaplig, främst "förklarande" (kausalt undersökande).</p>
Begreppsvärld	<p><i>Religionsvetenskaplig:</i></p> <p>Tro och troende, religiösa behov, religionsutövande, mission, religiös aktivism, religiös förändring, religionsdialog, väckelse-tradition, ekumenik, sekulariseringsprocesser m.m.</p>	<p><i>Politikvetenskaplig:</i></p> <p>Politiskt beteende, politiska attityder, politisk aggregering, intresseorganisationer, politiska partier, kaderparti, massparti, maktkamp, politisk ideologi, politisk elit, auktoritär regim, internationellt politiskt system, offentlig förvaltning, politisk polarisering, politiskt samförstånd, idékonflikt, intressekonflikt, m.m.</p>
Etik och grundvärden	<p>Religion som värde. Latent negativ mot ateism som ideologi eller en sekulär samhällsutveckling. Religiös pluralism som värde. Positiv värdering av islam i Europa.</p>	<p>Demokrati som värde. Latent negativ mot auktoritära system och auktoritära ideologier. Politisk pluralism som värde. Positiv värdering av liberaldemokratiska rörelser i auktoritära system. Negativ värdering av islamism, såsom en auktoritär politisk ideologi, särskilt revolutionär islamism.</p>

Referenser

- Adamson, Göran, 2017. *The Trojan Horse. A Leftist Critiques of Multiculturalism in the West*. Great Britain: Amazon.
- Bergman, Helene, 2017. *Förortens grupp 8. 2000-talets kvinnokamp*. Göteborg: Beijbom Books.
- Bergman, Helene, 2021. *Den politiska rättegången*. Vulkan.
- Bourdieu, Pierre, 1977. *Outline of a theory of Praxis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre, 1994. "Structures, Habitus, Power", in Dirks, Nicholas B., Eley, Geoff & Ortner, Sherry B. (eds), *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Brante, Thomas, 1980. *Vetenskapens struktur och förändring*. Nora: Doxa.
- Carlbon, Aje, 2003. *The Imagined versus the Real Other. Multiculturalism and the Representation of Muslims in Sweden*. Lund Monographs in Social Anthropology 12, Lunds universitet.
- Fleck, Ludwik, 1935/1997. *Uppkomsten och utvecklingen av ett vetenskapligt faktum. Inledning till läran om tankestil och tankekollektiv*. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings bokförlag Symposion.
- Gadban, Hanna, 2015. *Min Jihad. Jakten på liberal islam*. Stockholm: Fri tanke.
- Gardell, Mattias & Muftic, Mehek, 2018. "Sweden", i Barakli, Enez & Hafez, Farid (eds), *European Islamophobia Report 2017*. Ankara: SETA, Foundation for Political, Economic and Social Research, s. 617–646.
- Gardell, Mattias, 2011. *Islamofobi*. Stockholm: Leopard förlag.
- Gerle, Elisabeth, 1999. *Multikulturalism för vem?* Nora: Nya Doxa.
- Hirsi Ali, Ayaan, 2015. *Reformera islam*. Stockholm: Albert Bonniers förlag.
- Kuhn, Thomas, 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd edn. Chicago: University of Chicago Press (1st edn. 1962).
- Lakatos, Imre & Musgrave, Alan (eds), 1970. *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lee, Martha, 2022. "Turkey lobbies to outlaw Criticism of Islamism in Europe", i *Focus on Western Islamism*, 15/12.
- Lindberg, Mats, 2018a. "The VDP-triad in ideational analysis. Toward a general theory of ideological thought-content (Part I)", *Statsvetenskaplig tidskrift*, 2018/2: 277–362.
- Lindberg, Mats, 2018b. "The VDP-triad in ideational analysis. Toward a general theory of ideological thought-content (Part II)", *Statsvetenskaplig tidskrift*, 2018/3–4: 435–556.
- Lindberg, Mats, 2020. "Postkolonial analys stödjer populismens syn på muslimer", *Respons* nr 2/2020: 14–15.
- Lindberg, Mats, 2023. "Vetenskaplighet och normativ relevans. Distanserat engagemang som grundhållning", s. 191–248 i Bennich-Björkman, Li, Gustavsson, Sverker & Lindberg, Mats (red.), *Hålla huvudet kallt. Distanserat engagemang i en uppgjord tid*. Göteborg: Daidalos.
- Pekgul, Cheko & Pekgul, Nalin, 2014. *Jag är ju svensk*. Borås: Recito förlag.
- Poljarevic, Emin, Ardin, Anna & Irving, Mattias, 2022. "Sweden", s. 573–596 i Barakli, Enez & Hafez, Farid (eds), *European Islamophobia Report 2021*. Austria: Leopold Weiss Institute/SETA,.

- Sandelin, Magnus, 2022. "Svenska aktivister som går Erdogans ärenden", *Doku*, 25 september.
- Sorgenfrei, Simon, 2017. *Islam i Sverige. De första 1300 åren*. Stockholm: Myndigheten för stöd till trossamfund.
- Thurfjell, David & Wilander, Erika, 2023. *Postmuslimer. Om sekularitet i ett mångreligiöst Sverige*. IMS rapportserie: 6. Södertörns högskola.
- Törnebohm, Håkan, 1975. *Inquiring Systems and Paradigms*. Department of Philosophy, Linguistics and Theory of Science, University of Gothenburg, Report no. 72.
- Törnebohm, Håkan, 1983. *Studier av kunskapsutveckling*. Nora: Doxa.
- Vidino, Lorenzo, 2020. *The Closed Circle. Joining and Leaving the Muslim Brotherhood in the West*. New York: Columbia University Press.
- Wickström, Mats, 2015. *The Multicultural Moment. The history and Idea and Politics of Multiculturalism in Sweden in Comparative, Transnational and Biographical Context, 1964–1975*. History Department of Åbo Akademi University.